

Eva Gugenberger (Viena)

## Conflicto lingüístico: el caso de los quechuahablantes en el sur del Perú

### 1 Antecedentes

Si nos planteamos el análisis del aporte de los elementos tanto europeos como indígenas en el contacto lingüístico y cultural de Latinoamérica, y tratamos de delimitarlos, nos encontramos frente a un problema difícil de solucionar. ¿Por dónde empezar? ¿Debemos por ejemplo, comparar el Estado incaico del siglo XV con la "moderna sociedad europea" de hoy o con la España del siglo XV? La actual vestimenta indígena, que nos parece tan folklórica y auténtica, está compuesta en su mayor parte por elementos hispánicos. Podemos encontrar muchos ejemplos que comprueban que en el fondo tenemos que empezar con formas mixtas. La dicotomía *sociedad indígena* versus *sociedad occidental* parte de dos polos abstractos, de categorías generales creadas por el colonialismo. Más bien habría que tener como punto de partida formas mixtas, que han venido formándose a través de siglos de contacto, lo que, por razones metodológicas, es difícil de efectuar.

Considero el contacto cultural como algo positivo, ya que el intercambio puede ser fructífero para ambas partes, pero depende de las condiciones bajo las cuales éste se efectúa.

Siguiendo a Zimmermann (1992), quisiera hacer la diferenciación entre:

- 1º El contacto bajo condiciones de igualdad, en el cual los miembros de un grupo étnico pueden decidir sin presiones, si adoptan algún elemento externo, de modo que ellos mismos determinan su desarrollo cultural;
- 2º El contacto bajo condiciones de opresión, en el cual la influencia cultural externa se impone violentamente o también con sutiles medios ideológicos, con frecuencia en contra de los intereses de los afectados. En éste muchas veces se aparenta que el grupo

étnico toma la decisión en forma voluntaria de asimilarse a la cultura dominante, pretendiendo disimular la presión por parte de los grupos que tienen el poder (cf. Zimmermann 1992: 57).

En el caso del contacto entre la sociedad andina quechuahablante y la criolla hispanohablante en el Perú, se trata sin duda alguna de la segunda opción. Este contacto se desarrolla de forma conflictiva, ya que se caracteriza por una relación asimétrica y no se puede analizar sin tomar en cuenta los intereses del poder político. Los grupos hispanohablantes dominan a los quechuahablantes imponiéndoles sus modelos políticos y culturales, su lengua, su religión etc. Por lo tanto, prefiero usar el término conflicto lingüístico en lugar de contacto lingüístico.

El concepto de conflicto lingüístico se puede aplicar tanto a un grupo lingüístico como a un individuo (cf. Nelde 1988: 608), ya que éste no sólo es parte y resultado de un proceso social, sino que se manifiesta también en el comportamiento y las actitudes del individuo, y muchas veces sólo se encuentra en el inconsciente. En el primer caso, se considera el conflicto lingüístico desde una perspectiva sociológica, en la cual se parte del hecho de que se trata de un conflicto social, en el que se toma la lengua como pretexto (cf. Mattheier 1987: 294). En el segundo caso se trata de una perspectiva psicológica del conflicto lingüístico, donde se enfocan antagonismos intraindividuales situados en la psiquis de cada persona (cf. Mattheier 1987: 293). Las diferentes formas del conflicto lingüístico se manifiestan no sólo en el contacto entre dos grupos idiomáticos, sino también en la interacción entre los miembros del mismo grupo étnico, así como en las contradictorias actitudes y formas de actuar de un individuo.

Un conflicto en una sociedad multicultural y plurilingüe se da cuando se establece una relación jerárquica entre las lenguas, que se debe a las condiciones de poder entre los grupos lingüísticos, ya que el conflicto no ocurre entre las lenguas sino entre sus hablantes. El verdadero contenido del conflicto está formado por valores y normas antagónicas que se encuentran en competencia constante. Para imponer los intereses de un grupo (poder político, prestigio, trabajo etc.) se cuestionan y amenazan los valores del otro.

Teniendo como punto de partida estos antecedentes, a continuación deseo mostrar cómo se manifiesta este conflicto lingüístico en

el contexto de la sustitución del quechua por el castellano en el Perú. Por un lado, veremos este conflicto en el plano social y, por el otro, en el plano individual (a pesar de que ambos se influyen recíprocamente).

## 2 Aspectos sociales del conflicto lingüístico en el Perú

Partiendo de la distribución de funciones de dos idiomas — tanto a nivel de toda una sociedad como de diferentes grupos — se puede deducir la relación jerárquica entre éstos y el avance del desplazamiento lingüístico, es decir, hasta qué punto una lengua desplaza a la otra en sus diferentes ámbitos. Según diferentes criterios, de los cuales no me ocuparé, se pueden efectuar el análisis y la clasificación de las "funciones" (otros autores, como Fishman, las llaman "dominios"). A grosso modo se puede dividir los ámbitos en dos grandes grupos, llámese los formales u oficiales y los informales o privados. En el Perú todos los campos de la vida pública, como la política, administración, justicia, economía, educación etc. son monopolio del castellano, mientras el quechua es desplazado cada vez más al ámbito privado. El grado de sustitución depende de la región y del ambiente socio-cultural. Por ejemplo, se ve muy rara vez a un político dar un discurso electoral en quechua. (En la mayoría de casos, aunque quisiera, no podría hacerlo por falta de competencia lingüística.) Sin embargo se presenta un cuadro diferente en la política regional: En las regiones, en las que el porcentaje de monolingües en quechua es muy alto, el político tiene que tomar en cuenta el conocimiento lingüístico de los receptores, al menos cuando quiera transmitir un mensaje. En tal caso no tiene la opción de elegir libremente la lengua a usar.

En los trámites administrativos uno se encuentra inmediatamente confrontado con el predominio del castellano, ya que todos los formularios existen sólo en esta lengua. Los hablantes de lenguas vernáculas reciben ayuda dependiendo sólo de la "buena voluntad" y predisposición de los funcionarios.

Los sectores en los que, a nivel social, se muestra con mayor claridad el uso diglósico de las lenguas son los medios de comunicación masiva y el sector educativo, transmisores eficaces de la cultura

europeo-norteamericana. Según Montoya, en el Perú más del 90% del tiempo usado por la radio (con excepción de algunas emisoras locales) corresponde a contenidos ajenos a la realidad indígena (Montoya 1990: 179). La televisión, en la que las lenguas vernáculas son inexistentes, demuestra una vez más el grado ínfimo en el que se considera la realidad multilingüística del Perú. En las telenovelas "a lo Dallas" y en los mensajes publicitarios se muestra el "mítico y destellante estilo de vida occidental", que tiene como consecuencia la imitación del modelo consumista occidental.

El sistema educativo peruano tampoco está orientado a la realidad socio-cultural de las mayorías de la población peruana. Los libros escolares contienen modelos que muestran a la "típica familia moderna" de la ciudad. Los conocimientos y las prácticas culturales de los pueblos indígenas son ignorados, lo que conlleva a su desvalorización y eliminación. La única lengua de enseñanza es el castellano, el inglés es obligatorio y el quechua ni siquiera es facultativo. La única excepción la constituyen algunos proyectos de educación bilingüe, en los cuales está incluido poco más del 3% de niños indígenas. Se pone en evidencia la desproporción, si se tiene en cuenta, que en el Perú, según estadísticas oficiales (!) un cuarto de la población (unos 6 millones de personas) habla una lengua vernácula (la mayoría de ellas quechua). En algunos departamentos andinos el número de quechuahablantes es aún más alto. Según el censo de 1981, el 45% de habitantes en Ayacucho y más del 51% en Apurímac era monolingüe en quechua. En cifras absolutas, en el Perú hay más de 2.5 millones de personas que no hablan castellano y que son dejadas de lado por la política educativa y lingüística.

De todo lo anteriormente expuesto, queda claro que un peruano que no habla castellano tiene menos oportunidades de reclamar sus derechos y de defender sus intereses, y menos aún de lograr un estatus alto o asumir un cargo político. Von Gleich tiene razón al preguntar quién se puede asombrar cuando un campesino, trabajador indígena o migrante, con la experiencia de que su lengua materna no le sirve en casi ningún campo de la vida, encuentra su única salida en la adopción del castellano (cf. von Gleich 1990: 90). Como se ve, el conocimiento del castellano es, sin duda alguna, una necesidad política y económica, pero también está fuertemente ligada a factores de prestigio. Montoya dice al respecto:

"Hablar el castellano es una necesidad, porque es el lenguaje del poder, de la economía, del mercado de trabajo, del prestigio social. Los indios saben muy bien que sin tener el recurso del castellano están desvalidos, por lo tanto, aprenderlo es una necesidad." (Montoya 1987: 43)

Es importante hacer hincapié en que estos factores económicos y sociales pueden justificar la adquisición de la lengua dominante, pero no de explicar la renuncia a la lengua materna y a la identidad cultural ni la tendencia hacia una sociedad nacional monolingüe hispanohablante (cf. Zimmermann 1992: 23). Además hay que considerar otros factores de naturaleza ideológica y psicológica. Diferentes características culturales, como lengua, vestimenta, costumbres alimenticias etc. no constituyen problema alguno mientras no se conviertan en emblemas o estigmas. En el momento en que estos símbolos son valorados, es decir, cuando las características culturales indígenas llevan el estigma de retraso, inferioridad, incultura y pobreza, mientras las características culturales de la "sociedad occidental" representan progreso, superioridad, riqueza e inteligencia, se produce una relación conflictiva asimétrica entre ambos grupos.

La intención de estas valoraciones por parte de los grupos dominantes es fácil de revelar: Los atributos culturales asumen la función de símbolos que justifican la opresión política, la explotación económica y la segregación social.

El cumplimiento o incumplimiento de estos atributos es decisivo para la separación social:

"El proceso de dominación política [...] te impone un modelo, te dice esto es bueno y esto es malo. Te dice que para ser una persona respetable en el Perú debes ir a la escuela, debes hablar castellano, debes ser blanco, debes tener bigote, debes ser ingeniero, y si tú no te encuentras en ese modelo, eres un pobre diablo." (Montoya 1987: 64)

Los miembros de un grupo indígena deben asimilar los prejuicios de la ideología reinante y deben convertirse en partidarios de la cultura dominante. Cuando esto se logra, perciben su propia identidad como inferior e imitan el comportamiento cultural y lingüístico de los otros, estando dispuestos a renunciar a su identidad cultural para adoptar el modelo al que se da más valor.

Pareciera que hubieran tomado voluntariamente la decisión en contra de su propia lengua y cultura. Pero, como Ninyoles indica, generalmente aquellos a quienes imitamos son los mismos a quienes tenemos que obedecer (cf. Ninyoles 1969a: 98). Con ello queda claro que la asimilación obligada y voluntaria (referente a la lengua: castellanización) van de la mano.

En esta situación del conflicto el individuo puede reaccionar de diferentes maneras como veremos a continuación.

### 3 Aspectos individuales del conflicto lingüístico en el Perú

Algunos autores en la investigación de conflictos lingüísticos han tratado de destacar y clasificar las diversas estrategias individuales para establecer modelos (cf. p. e. Nelde 1988: 610 - 611). Para presentar las estrategias individuales quiero tomar como punto de partida el concepto de Ninyoles (1969c: 89 - 111) precisado por Kremnitz (1990: 60 ss.), según el cual existen tres diferentes tipos de reacción que puede adoptar un hablante ante una situación de conflicto lingüístico:

- 1º el reforzamiento de la relación con el propio grupo y la ruptura con el grupo dominante; en contraparte,
- 2º la ruptura con el propio grupo y la integración al grupo dominante; y
- 3º la "apatía" o el intento de "compatibilizar", es decir, la represión o negación del conflicto por parte de los afectados.

Según mi opinión, en un modelo teórico existe aún una cuarta estrategia que puede conducir a una solución, o sea, que el individuo puede tener la capacidad de integrar identidades nuevas o aun contradictorias, logrando así una nueva conciencia, para poder superar el conflicto lingüístico y de identidad. Desde luego, no es fácil lograr la superación de estos conflictos bajo las condiciones sociales dadas en un país que ha sufrido los efectos del colonialismo que tenía como objetivo destruir las identidades étnicas y lenguas indígenas. Sin embargo no se debe excluir de antemano la posibilidad de constituir una nueva identidad integrada, lo que conlleva a la superación del estado de desconcierto e inseguridad y a una nueva conciencia sin romper totalmente el vínculo con otros grupos étnicos o sociales.

Mediante un estudio<sup>1</sup> que llevé a cabo en Arequipa, una ciudad criolla en el sur peruano, que constituye un punto de atracción para muchos migrantes quechuahablantes de las regiones andinas, quiero mostrar algunos ejemplos de las diferentes reacciones de los entrevistados. Por motivo de la complejidad del problema, es imposible representar detalladamente la temática considerando todos los factores. En este corto artículo no se pueden discutir los factores decisivos — sean de naturaleza sociológica o psicológica — para explicar por qué un individuo se comporta según alguno de los tres tipos de reacción antes mencionados. Tampoco se pretende establecer hasta qué punto la situación social condiciona el comportamiento del individuo o hasta qué punto posee la facultad de asumir una posición reflexiva y autocrítica frente a su propia reacción y, por consiguiente, autodeterminar su forma de actuar. La realidad es que los individuos reaccionan de diferente forma ante una situación conflictiva. A continuación me limitaré a destacar estas diferencias, mostrar la frecuencia de los diferentes tipos de reacción y establecer tendencias, de las que se puedan sacar conclusiones respecto a su futuro desarrollo. Hay que señalar que en la realidad casi no se observan en forma clara estos tipos de reacción establecidos por razones metodológicas. Más bien pueden alternar y entrar en competencia, tanto en caso del individuo como en el del grupo.

La cuarta posición bosquejada no tiene que ser tratada particularmente en la siguiente exposición, ya que sólo se encuentran indicios en las respuestas de algunos entrevistados. Debe comprenderse más bien como una estrategia que en el futuro pueda llevar a resolver el conflicto.

---

<sup>1</sup> El estudio se realizó con los habitantes de un *pueblo joven*, un barrio popular de Arequipa. A parte de la recolección de datos básicos (situación socio-económica, migración, formación, conocimientos lingüísticos etc.) del conjunto de habitantes de ese *pueblo joven* (unas 400 personas) apliqué 50 entrevistas intensivas. Las citas mencionadas a continuación han sido sacadas de estas entrevistas. ENCU es la abreviación para "entrevista".

### 3.1 Confrontación con el grupo dominante

Ninyoles considera como única reacción "sana" la confrontación con el grupo dominante y el reforzamiento de la relación con el propio grupo. Esta actitud implica el uso de la lengua dominada y la conservación de la cultura. Las características estigmatizadas pueden adquirir un valor positivo y convertirse en símbolos positivos de la propia identidad cultural. Esta posible reacción incluye a los defensores militantes, que reconocen su origen cultural y lo defienden, que se solidarizan y, si es preciso, toman partido en favor de un miembro de su grupo.

Para comprobar que ninguna persona en el *pueblo joven* estudiado puede ser considerada un "representante puro" de esta postura, basta la observación de que no hay padres que hablen a sus hijos en quechua. Eso significa que todos los niños que crecen en la ciudad son socializados en castellano, no obstante que del grupo estudiado un 95% de la generación de padres es bilingüe.

Sin embargo se puede observar cierto aislamiento de los migrantes frente de la sociedad urbana criolla, lo que, a mi modo de ver, no conlleva a la afirmación de la cohesión del grupo a largo plazo. Los migrantes prefieren reunirse entre ellos, pasar su tiempo libre con vecinos del barrio, muy pocos mantienen amistades con arequipeños "netos", con los cuales sólo tienen relaciones de trabajo como empleados domésticos etc. Sobre todo para los migrantes de la primera generación el barrio cumple una función especial. En trabajo comunal convirtieron las tierras arenosas en lugares habitables y lucharon por mejoras en la infraestructura. Las experiencias compartidas en su condición de recién llegados y la confrontación con problemas parecidos hacen que nazca una nueva solidaridad grupal, la misma que disminuye con la duración de su permanencia en la ciudad.

Paralelamente a este proceso, se revela el carácter heterogéneo del grupo. Diferencias regionales, culturales y lingüísticas se acentúan y se vuelven objeto de valoración, no siempre se considera "paisano" a cada persona de la misma provincia, ya que algunos indican que no hay paisanos en el barrio con quienes puedan hablar en quechua. El deseo de afirmar la diferenciación se manifiesta claramente en la actitud de algunos cuzqueños frente a los puneños (el departamento



de Puno se divide lingüísticamente en una zona quechua y otra aymará). Los cuzqueños que opinan que el quechua del Cuzco es mejor que el de Puno indican las siguientes razones para tal afirmación:

"No hablan casi, porque otra idioma tienen ellos, otra idioma, quechua también otra clase hablan. Si no hablan correcto ni quechua ni castellano [...]" (ENCU 7)

"No me gusta el aymará, feo es" (ENCU 12)

"Aquí en Arequipa mayor parte hay gente de Puno, vienen con el dialecto de aymará, ya no el quechua, el quechua ya está tergiversado, lo pronuncian y lo hablan de otra manera, es acomodada pues [...]" (ENCU 15)

"[...] le comienzo a hablar, yo soy de la soy del Cuzco le digo, soy de la capital arqueológica de América, patrimonio cultural del mundo le digo, soy de ahí, alguna cosa más?" (ENCU 15)

A pesar de que algunos entrevistados expresan una actitud positiva en cuanto a su origen cultural (como por ejemplo en declaraciones del tipo "yo soy cholo orgulloso"), existe una separación bastante clara entre los migrantes y los arequipeños. A mi parecer, el hecho de evitar el contacto, en algunos casos, no se debe al reforzamiento de la propia identidad y la afirmación de la afiliación a su grupo étnico, sino más bien viene a ser el resultado del miedo de ser discriminados y del intento de eludir la estigmatización para no sentirse inferiores. De modo que un informante, que prefiere seguir viviendo en el *pueblo joven* en vez de trasladarse a un barrio residencial, declara:

"No me quejo de Prolongación, es un pueblito muy chico, solamente 90 socios, la gente sana... Qué me daría a mí vivir en una parte una residencia, donde todos tengan su buena movilidad, yo tendría que ser el patito feo del lugar [...]" (ENCU 8)

La actitud frente al barrio cambia esencialmente en la segunda generación. De los jóvenes que ya han crecido en la ciudad, asumiendo formas de la vida urbana, sólo una pequeña parte quiere quedarse a

vivir en "Prolongación Goyeneche", el resto preferiría vivir en un barrio más noble. Para ellos el barrio ya no tiene el significado de la pertenencia al grupo, más bien el hecho de vivir en un *pueblo joven*, que pone en relieve (indudablemente revela) su origen cultural, a veces da motivo a avergonzarse. En contraparte a la declaración antes citada está la opinión de una joven acerca de "Prolongación Goyeneche":

"Es el lugar (Yanahuara, un barrio residencial) donde me gustaría vivir, más que todo porque hay gente más culta, gente más moderna, más educada, es muy diferente a un Pueblo Joven donde viven gente así, vienen de la sierra, les gusta mucho las fiestas. Parece que ... toman mucho o sea ... hasta todo lo festejan [...] cuando están borrachos entonces hacen cosas malas [...] gritan, pegan a sus esposas o sea las maltratan [...] me gustan lugares donde no se ven estas cosas [...]" (ENCU 30)

En el grupo estudiado hay algunos que están conscientes del conflicto social y lingüístico y que reconocen claramente la discriminación étnica, como se puede ver en las siguientes citas:

"Bueno, aquí en el país [...] la persona que está mejor vestida .. siempre la paisana es menospreciada, yo tenía la opción de ver eso. Acá en el Perú tenemos ese problema de que a los paisanos lo dejamos para el segundo plato [...]" (ENCU 8)

"[...] yo llamo esto talvez un sentimiento de inferioridad, porque en el mismo Perú aquí en Arequipa el que habla quechua, más o menos ya le tildan que es campesino, un autóctono, eso en cuando la gente no es educada, no observa realmente, no piensa que que el quechua también es un idioma oficial del Perú. [...]" (ENCU 15)

"Porque cabalmente ahí hay una discriminación racial. Porque la otra persona es digamos ... talvez una campesina, no se expresa bien, a la vista se le nota que no es una dama. [...]" (ENCU 15)

Este proceso de toma de conciencia podría ser un primer paso hacia una actitud militante, suponiendo que los afectados no se conforman con las circunstancias, no ven el conflicto desde la perspectiva de los

otros y todavía no han asumido e internalizado la ideología del grupo dominante (es lo que justo ha pasado en el caso del informante recién citado como sale a la luz en otras partes de la entrevista), sino que siente disgusto o rabia por causa de la injusticia, que le empuja a poner resistencia. Como dice Aracil, la condición necesaria para que una persona reaccione de manera militante en favor de su cultura es el sentirse involucrada en el problema. Para superar el problema uno tiene que reconocer la cruda realidad del dilema en que se encuentra (Aracil 1979: 86).

### *3.2 Integración en el grupo dominante*

Otro tipo de reacción es el de romper totalmente con su cultura procedente, tener menos o ningún contacto con su lugar de origen, mantenerse fuera de las personas de su misma procedencia y aspirar a la integración más rápida posible en el otro grupo. Referente al aspecto lingüístico, esto significa que el hablante, en todas las situaciones posibles y con todos los interlocutores (incluso con bilingües de su propio grupo, por ejemplo con sus familiares) hablará en castellano, tal vez reaccionará en forma violenta cuando alguien le hable en quechua, hasta negará el conocimiento de su lengua. Trata de comportarse de tal forma, que su procedencia en la medida de lo posible no se llegue a reconocer, lo cual, en el caso concreto, no resulta ser fácil, ya que las personas de procedencia étnica andina se diferencian en la apariencia (por ej. el color de piel) y en otros aspectos de su comportamiento social de los criollos arequipeños.

El rechazo y la actitud negativa hacia el quechua se ilustra en el relato de un informante acerca de un encuentro casual con su primo en el centro de la ciudad:

"[...] Entonces yo fui de frente a saludarle pues, en quechua se dice cómo estás "imaynalla kashanki". "Imaynalla kashanki, primo." Y él me dice pue: "Qué me estás hablando, me habla en castellano pue, háblame como hombre" me dice [...]" (ENCU 17)

Ninyoles menciona dos formas de asimilación: la *imitación consciente* y la *imitación inconsciente* o *identificación*<sup>2</sup>. En el caso de imitación el individuo imita conscientemente el comportamiento del grupo de referencia, con el cual aspira vincularse. Adopta aparentemente las normas dominantes, pero en su interior guarda distancia frente al otro grupo. De esta forma no tiene que poner en duda ni la adhesión a su grupo originario, ni su comportamiento lingüístico, lo que, a su modo de ver, ya no corresponde a la situación actual. Esta actitud se revela cuando los informantes declaran que en la ciudad simplemente ya no se habla quechua, porque ya no es la costumbre, y que hay que adaptarse al lugar y a las circunstancias, como se escucha con frecuencia:

"Pregunta: Y acá en Arequipa ¿en qué lengua habla con más frecuencia?

Respuesta: ... castellano

P: Y cuando va a su tierra ¿en qué lengua habla más?

R: Más hablo en quechua, porque a veces me hablan ... mis primos, mis familiares de allá ... más hablan quechua, Ud. tiene que seguir la corriente.

P: Y ¿qué idioma prefiere [...] le gusta más hablar en Arequipa?

R: Me gusta hablar .. castellano .. no .. están están acostumbrados."  
(ENCU 44)

La segunda forma de asimilación es la identificación incondicional con el grupo dominante, la cual implica la internalización de su comportamiento y sus valores sin guardar una distancia interna. La identificación exige al individuo una opción incómoda: la deslealtad, más o menos consciente, respecto a su grupo étnico/social originario. En tal situación, existe un conflicto que a penas será reconocido y, a diferencia de la simple imitación, se mantiene a nivel inconsciente. El individuo empieza a considerar a su propio grupo "con los ojos del grupo modelo" y adopta sus perspectivas. La persona en proceso de asimilación puede ser rechazada por ambos grupos: por el propio

---

<sup>2</sup> La diferenciación que hace Ninyoles se basa en la definición de C. G. Jung: "La *identificació* es distingeix de la *imitació* pel fet que la *identificació* és una *imitació inconscient*, mentre que la *imitació* és una *còpia conscient*" (C. G. Jung, *Psychological Types*. Kegan Paul, 1938, pag. 551. Citado por Ninyoles 1969c: 95).

porque lo ha dejado, y en el otro no es aceptada como miembro debido a sus características culturales. Eso resulta en un conflicto psíquico caracterizado por desdoblamiento, desconcierto interior, el no saber a dónde y a quién pertenecer, hasta en rechazo del grupo de origen, odio a una parte de la propia identidad y desprecio por todos los que siguen hablando el quechua (cf. Kremnitz 1990: 66). Para este fenómeno y sus problemas implicados se utiliza el término "auto-odio", el cual, según el psicólogo Kurt Lewin, se define como el sentimiento de vergüenza que puede tener una persona por poseer las características, sean reales o imaginarias, que menosprecia en su propio grupo (cf. Ninyoles 1969b y 1969c: 96 - 98).

### 3.3 Apatía o el intento de "compatibilizar"

En el estudio acerca de migrantes en Arequipa, este tipo de comportamiento es el más frecuente en todas sus diferentes formas y variaciones en la situación del conflicto lingüístico, tanto a nivel de grupo como a nivel individual (dentro de una sola entrevista). La conflictividad de la situación se muestra en las contradicciones entre las respuestas. El hablante trata de compatibilizar y justificar experiencias y actitudes contradictorias, de minimizar o neutralizar la oposición entre dos sistemas sociales antagónicos y de establecer una compatibilidad entre las demandas contradictorias por parte de los dos grupos. El conflicto difícilmente se reconoce como tal, ya que en la mayoría de los casos se encuentran en el inconsciente. El individuo niega la existencia del conflicto o intenta esquivarlo, eludiendo cualquier situación que comporte el antagonismo y afirmando su afiliación indistinta, pero incondicional, a los dos grupos culturales o sociales antagónicos. Trata de justificar su "opción desdoblada" mediante estrategias intermediarias, como es por ejemplo la "ideología bilingüe", en la que un grupo empieza a definirse a través de su bilingüismo colectivo y lo considera una característica esencial del grupo. En realidad esta actitud sirve para disfrazar la desigualdad existente en la sociedad y entre sus hablantes (cf. Kremnitz 1990: 61 - 62).

Un ejemplo al respecto es la frecuente actitud de dejar a cargo del interlocutor la decisión por una de las dos lenguas a usar en un diálogo, como se muestra en respuestas del siguiente tipo:

"... bueno si me dice si me saluda en quechua o me habla en quechua yo tengo que responder en quechua .. si me .. me habla en castellano le converso también en castellano." (ENCU 44)

El objetivo de actuar así es esquivar el conflicto y evitar la propia decisión por una lengua o por la otra.

La negación o minimización del conflicto se ilustra en el siguiente ejemplo: Se les planteó una situación a los informantes: dos mujeres le piden ayuda urgente a un médico en un hospital. A la que llega después, se le trata primero. Se les hizo escuchar a los informantes dos voces grabadas, de las que, sólo por la manera de hablar, se podría identificar fácilmente a la primera como quechuahablante y a la segunda como arequipeña neta (no dí ninguna información acerca del origen cultural y social de las mujeres).

Una parte de los entrevistados indicó la diferencia lingüística (en la pronunciación, en las estrategias discursivas etc.) como causa del trato desigual. La mayoría, sin embargo, señaló la situación económica y social como motivos principales para la preferencia en la atención de la mujer que vino al final, lo cual significa que fenómenos que podrían interpretarse como indicadores de desigualdad lingüística son explicados por otros motivos (cf. Kremnitz 1990: 62), como por ejemplo:

"Es que que cara habrá mirado ... de repente será uno de plata .. o sea será uno de buena presencia [...] primera será un poco treste pobre, que no tiene dinero, a veces los médicos de eso van [...] [...] es que ... siempre a veces una pobre mire humillada llegamos a los médicos así, entonces la otra señora va que es una millonaria algo, gente grande no, va rápido pue no, eso es. Despacio la otra señora habla humildemente." (ENCU 7)

"Este es ... a mí me parece que .. como se llama ... cuando uno veo así .. de pobre no .. entonces a veces no dicen no, no va a pagar, el otro que viene más arreglado, más este, entonces a ese sí, tiene plata, así le atiende, así es." (ENCU 42)

Algunos entrevistados también dan como motivos las relaciones sociales, con expresiones como "será su conocido" o "su pariente".

Otro ejemplo para la conflictividad y el balanceo entre las dos posiciones es la discrepancia en las declaraciones acerca de la utilidad y la valoración afectiva de ambos idiomas. Respecto a este fenómeno, Zimmermann (1992: 28 - 29) habla del mecanismo de "establecer una compatibilidad entre dos formas reales de comportamiento contradictorias". El hablante hace compatibles las contradicciones en su conciencia, dando sólo "valor funcional" a la adquisición del castellano, es decir, explicando que no va relacionado con el desprecio de la lengua materna y por lo tanto no perjudica o amenaza la propia identidad. Aunque el hablante reconoce la desigualdad de las lenguas, niega el carácter conflictivo de su interrelación y pinta un cuadro idealista de un bilingüismo estable (cf. Hamel 1988: 661).

En muchos casos se puede observar que los hablantes de idiomas dominados dan un valor muy alto a nivel emocional a su lengua materna, porque evoca recuerdos de su tierra, de su niñez y su familia, porque les da un sentimiento de pertenecer a un grupo. La pérdida de la lengua materna es dolorosa, aunque no se le da mucha importancia en la lucha por aumentar el propio prestigio social y mejorar el estatus económico.

Esto se manifiesta con claridad en la entrevista con una cuzqueña, que, por un lado, tiene nostalgia del pasado, cuando todos todavía hablaban quechua, pero, por otro lado, considera el aprendizaje del castellano como un "despertarse", como instrumento de defensa contra la explotación y que le permite salir de la pobreza:

"Anteriormente mis abuelos tatarabuelos han sido desde pura quichua, pura quechua nada de no conocían ni la letra, sino trabajaban acuerdo que tenen inteligencia la gente antigua [...]"

A la pregunta, por qué todos los peruanos deberían saber hablar el quechua, contesta la misma informante:

"En fin debemos hablar todos y hablaríamos, ahora ya mezclado hablan, ya no es [...] todos hablan como antes (Frage: ¿Por qué?) bonito sería pues el Perú [...] como antes, como antes que sea la gente pue no." (ENCU 7)

A la pregunta, por qué el quechua es importante para sus hijos, las personas entrevistadas mencionan razones como "es la lengua de nuestros antepasados" y "es la lengua legítima del Perú", pero también afirman que es necesario para la comunicación entre abuelos e hijos o cuando los hijos van a trabajar al campo cuando sean profesionales.

Por otro lado, los entrevistados relacionan el castellano y el inglés con el progreso y el bienestar. Según ellos, es importante aprenderlo "para superarse", "para estar mejor", "para conseguir una beca en el extranjero" etc.

Considerando que es un indicador importante para el desplazamiento o la conservación del idioma, si los miembros de un grupo lingüístico vinculan su propia lengua sólo con el pasado o si también la consideran importante para el futuro, los datos mencionados no ofrecen mucho optimismo en cuanto al futuro desarrollo del quechua.

#### 4 Observaciones finales

A manera de resumen se puede constatar, que en las respuestas del grupo estudiado se manifiestan contradicciones que caracterizan a una situación de conflicto. En ellas se mezclan prejuicios lingüísticos, juicios estereotípicos y deseos, asimismo salen a luz sentimientos de tristeza por perder la propia lengua y cultura, pero también resistencia contra ello. A mi modo de ver, los motivos determinantes para el comportamiento lingüístico de los quechuahablantes no son exclusivamente de naturaleza económica y social, sino más bien existen factores de carácter psicológico, como la discriminación sufrida. Ellos provocan inseguridad y desdoblamiento, lo que explica las incoherencias en las respuestas acerca del uso de las lenguas por un lado y en cuanto a las valoraciones emocionales por el otro lado. Los quechuahablantes perciben, de manera más o menos consciente, que sus deseos más profundos no corresponden a la realidad, ya que viven en una sociedad discriminadora y diglósica, en la cual su lengua y cultura son menospreciadas y víctimas de la ascensión social.

Ellos tratan de resolver este conflicto de diferentes formas, las cuales van desde la asimilación a la cultura dominante hasta la toma



de conciencia de su propio grupo y su lengua. A grosso modo, la conciencia dentro del grupo estudiado no está fuertemente marcada y es reprimida por el grupo dominante. (Hay que señalar que el contacto y la confrontación entre los dos grupos en el caso concreto del *pueblo joven* "Prolongación Goyeneche" es inevitable debido a las condiciones sociodemográficas, ya que Arequipa es una ciudad criolla con un alto porcentaje de migrantes de las zonas andinas.)

El futuro del quechua dependerá, por un lado, de la voluntad que tengan los quechuahablantes de mantener su propia lengua y cultura, así como de su capacidad de superar el conflicto lingüístico, integrando los diferentes fragmentos aun contradictorios, para así lograr una nueva conciencia que reafirme su identidad étnica.

Por otro lado, no depende solamente de los quechuahablantes, si su lengua y cultura continúan vivas. La reivindicación lingüística y cultural tiene que ir emparentada con un cambio de las estructuras de poder existentes en el país. El reto consiste en construir una sociedad en la que todos los grupos étnicos tengan el derecho a su autogestión y sean sujetos de su propia historia. El proyecto de una sociedad heterogénea, en la que todos tengan la misma oportunidad de participar, puede crear las condiciones, en las que el individuo logre auto-estimarse y al mismo tiempo valorar a los demás a pesar de sus diferencias. Sólo bajo estas condiciones sociales se podría esperar que los quechuahablantes acepten y hagan suyo cualquier intento de tomar medidas de planificación lingüística en favor de la lengua dominada.

## Bibliografía

- Ammon, Ulrich / Dittmar, Norbert / Mattheier, Klaus (eds.) (1988): *Sociolinguistics. An International Handbook of the Science of Language and Society*. Berlín/Nueva York.
- Aracil, Luís V. (1979): "Ein valenzianisches Dilemma", en: Kremnitz, Georg (ed.) (1979): *Sprachen im Konflikt. Theorie und Praxis der katalanischen Soziolinguisten*. Tübinga, 80 - 86.
- Belgrad, Jürgen (1992): *Identität als Spiel. Eine Kritik des Identitätskonzepts von Jürgen Habermas*. Opladen.

- Calvet, Louis-Jean (1978): *Die Sprachenfresser. Ein Versuch über Linguistik und Kolonialismus*. Berlín.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1987): "Multilingüismo y política idiomática en el Perú", en: *Allpanchis* 29/30, 17 - 44.
- Degregori, Carlos Iván / Blondet, Cecilia / Lynch, Nicolás (1986): *Conquistadores de un nuevo mundo*. Lima.
- Escobar, Alberto (1972): *Lenguaje y discriminación social en América Latina*. Lima.
- Fishman, Joshua A. (1964): "Language Maintenance and Language Shift as a Field of Inquiry", en: *Linguistics* IX, 32 - 70.
- Gewecke, Frauke (1993): *Nation und Identität (am Beispiel der Dominikanischen Republik)*. Manuscrito de una conferencia dada el 21 de enero de 1993 en el Departamento de Romanística de la Universidad de Viena, 24 pp.
- Gleich, Uta von (1990): "Sprachkonflikte bei Minderheiten in Lateinamerika", en: Nelde, Peter (ed.): *Sprachkonflikte und Minderheiten*. Bonn, 79 - 94.
- Golte, Jürgen / Adams, Norma (1987): *Los caballos de Troya de los invasores*. Lima.
- Gugenberger, Eva (1988): *Migration und Sprachenwechsel in Peru am Beispiel eines Pueblo Joven in Arequipa. Eine Fallstudie zur Diglossie*. Tesis de Licenciatura: Universidad de Viena.
- (1990): "Migración y desplazamiento lingüístico en Arequipa", en: Cerrón-Palomino, Rodolfo / Solís Fonseca, Gustavo (eds.): *Temas de lingüística amerindia*. Lima, 181 - 191.
- Godenzzi, Juan Carlos (1987): *Lengua, cultura y región. Documento base y conclusiones del Taller sobre Lengua, Cultura y Región Sur Andina Peruana*. Cuzco.
- Hamel, Rainer Enrique (1988): *Sprachenkonflikt und Sprachverdrängung. Die zweisprachige Kommunikationspraxis der Otomí-Indianer in Mexico*. Francfort del Meno.
- Indianer in Lateinamerika. Neues Bewußtsein und Strategien der Befreiung*. (1982), Wuppertal/Gelnhausen.
- Instituto de Pastoral Andina (1987): *Lengua, nación y mundo andino*. (= *Allpanchis* Nros. 29/30), Cuzco.
- Instituto Nacional de Estadística — INE (1981): *Censos Nacionales*. VIII de la Población; III de Vivienda. Nivel Nacional, Lima.
- Kremnitz, Georg (ed.) (1979): *Sprachen im Konflikt. Theorie und Praxis der katalanischen Soziolinguisten*. Tübinga.
- (1990): *Gesellschaftliche Mehrsprachigkeit. Institutionelle, gesellschaftliche und individuelle Aspekte*. Viena.

- López, Luis Enrique, et. al. (1984): *Caracterización sociolingüística. Apuntes para un debate*. Lima.
- Mattheier, Klaus (1987): "Sprachkonflikt. Terminologische und begriffsschichtliche Überlegungen", en: Oksaar, Els (ed.): *Soziokulturelle Perspektiven von Mehrsprachigkeit und Spracherwerb*. Tübinga, 289 - 299.
- Matos Mar, José (1987): *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima.
- Montoya, Rodrigo (1987): *La cultura quechua de hoy*. Lima.
- (1990): *Por una educación bilingüe en el Perú*. Lima.
- Nelde, Peter (1988): "Research on Language Conflict", en: Ammon, Ulrich / Dittmar, Norbert / Mattheier, Klaus (eds.): *Sociolinguistics. An International Handbook of the Science of Language and Society*. Vol. 1, Berlín/Nueva York, 607 - 612.
- (ed.) (1990): *Sprachkonflikte und Minderheiten*. Bonn.
- Ninyoles, Rafael (1969a): "Der sprachliche Konflikt", en: Kremnitz, Georg (ed.) (1979): *Sprachen im Konflikt*. Tübinga, 87 - 101.
- (1969b): "Selbsthaß und andere Reaktionen", en: Kremnitz, Georg (ed.) (1979): *Sprachen im Konflikt*. Tübinga, 102 - 119.
- (1969c): *Conflicte Lingüístic Valencià. Substitució lingüística i ideologies diglòssiques*. Barcelona.
- Oksaar, Els (ed.) (1987): *Soziokulturelle Perspektiven von Mehrsprachigkeit und Spracherwerb*. Tübinga.
- Pozzi-Escot, Inés (1987): "La incomunicación verbal en el Perú", en: *Allpanchis* 29/30, 45 - 63.
- Quasthoff, Uta (1988): "Linguistic Prejudice/Stereotypes", en: Ammon, Ulrich / Dittmar, Norbert / Mattheier, Klaus (eds.): *Sociolinguistics. An International Handbook of the Science of Language and Society*. Vol. 1, Berlín/Nueva York, 785 - 799.
- Vallverdú, Francesc (1979): "Kontaktsituationen: Bilinguismus und Diglossie", en: Kremnitz, Georg (ed.) (1979): *Sprachen im Konflikt*. Tübinga, 44 - 57.
- Zimmermann, Klaus (1992): *Sprachkontakt, ethnische Identität und Identitätsbeschädigung. Aspekte der Assimilation der Otomí-Indianer an die hispanophone mexikanische Kultur*. Francfort del Meno.
- Zúñiga, Madeleine (1987): "El reto de la Educación Intercultural y Bilingüe en el Sur del Perú", en: *Allpanchis* 29/30, 331 - 346.